

P. GERARDO CIOFFARI OP

**LA TRADIZIONE  
NELLA TEOLOGIA RUSSA**  
APPUNTI



# LA TRADIZIONE NELLA TEOLOGIA RUSSA

## Appunti

**La Tradizione nella teologia ortodossa** ha un valore normativo, al di sopra del quale non c'è più nulla. Anche la Sacra Scrittura, infatti, va letta nello spirito della Tradizione ecclesiale. Di conseguenza ha un'importanza molto maggiore che nella chiesa cattolica, dove la tradizione necessita ancora dell'interpretazione del magistero pontificio. Per lo stesso motivo l'insegnamento dei Padri nella chiesa cattolica ha un ruolo decisamente inferiore che nell'ortodossia, anche se dopo il concilio Vaticano II si registra una sempre più viva sensibilità. L'altra faccia della medaglia però è che, non essendoci nell'ortodossia un organo esteriore di magistero (ma solo il *consensus ecclesiae*), nonostante questo primato della tradizione, nell'ortodossia è difficile trovare concretamente un'interpretazione univoca della tradizione. Un esempio per tutti: Florenskij e Bulgakov, forse i due più grandi teologi russi del secolo scorso, giustificavano la loro sofologia rifacendosi anche a Gregorio Palamas e alla sua distinzione in Dio tra essenza ed energie, oltre che al cosiddetto movimento *dell'imjaslavie* (la gloria del Nome); ebbene la più aspra e violenta opposizione la ebbero proprio dai risuscitatori della teologia bizantina come Florovskij e soprattutto da Vladimir Losskij, il paladino di Gregorio Palamas. In altri termini, la stessa fonte patristica o bizantina viene interpretata in senso diametralmente opposto, con l'appendice molto frequente fra i teologi russi di accusa reciproca di eresia<sup>1</sup>.

**Le due anime della teologia russa.** Facendo tutte le dovute riserve di quando si procede verso una esemplificazione del discorso, nella teologia russa convivono due anime: la teologia di scuola e la teologia mistica.

---

<sup>1</sup> L'eccesso di accuse di eresia tra i teologi russi è compensato da una grande **tolleranza** da parte del patriarcato di Mosca che interviene raramente in modo censorio. Per cui nelle librerie ortodosse si incontrano facilmente libri a carattere ecumenico (specialmente come collaborazione pastorale con i cattolici) e libri nei quali il cattolicesimo è visto come il nemico numero uno dell'ortodossia.

Nella **teologia di scuola** i manuali sono simili a quelli cattolici, differenziandosi solo sui tradizionali punti di contrasto. Il maggiore rappresentante di questa scuola è Makarij Bulgakov, che nel 1856 pubblicò un poderoso manuale di teologia dogmatica. Nella scia della teologia di scuola si muove anche la teologia liturgica, il cui maggior rappresentante è Filarete Drozdov. Questa corrente è rispettosa degli antichi rituali russi, che procedono ad accurate distinzioni delle diverse componenti dell'*inoslavie*, vale a dire del mondo cristiano non ortodosso: questi considerano da una parte i Vecchio-credenti ed i cattolici romani (accogliendoli senza battesimo e senza cresima), dall'altra i protestanti e da un'altra ancora le sette e i non cristiani. A Makarij Bulgakov e Filarete Drozdov si ispirano il comportamento e le dichiarazioni del Patriarcato di Mosca che, molto preoccupato dell'avanzata nel mondo dei valori anti-religiosi, è deciso a collaborare con la chiesa cattolica. In questa corrente si registra un notevole rispetto per la patristica latina.

Nella scolastica russa la teologia parte dalla Sacra Scrittura (*dokazatel'stva iz Sv. Pisanija*), ne illumina i dati mediante le testimonianze della tradizione della chiesa antica (*dokazatel'stva istiny iz svjašč. Predanija*), quindi esplicita i suoi risvolti morali (*Nravstvennoe priloženie dogmata*). In particolare la Tradizione è così concepita:

*“La santa Tradizione è la Bibbia (Vecchio e Nuovo Testamento), è la vita liturgica della chiesa e la sua preghiera, sono le definizioni ecclesiastiche dottrinali e gli atti riconosciuti dalla chiesa dei concili, sono gli scritti dei Santi Padri, le vite dei Santi, il diritto canonico e la tradizione iconografica, la musica e l'architettura. E tutte queste parti della Sacra Tradizione sono organicamente legate tra loro, né una può esistere di per sé stessa né può essere separata dalla pienezza della vita ecclesiale”<sup>2</sup>.*

Nella **teologia mistica** (carismatica, spiritualista e neobizantina), che storicamente risale ad Aleksej Chomjakov (+1860), sono esaltati i valori spirituali della Russia con una accentuata connotazione antioccidentale e specialmente anticattolica. Rispondendo alle accuse degli occidentalisti, di una chiesa russa inerte e senza iniziative (dipendente, per dirla con Čaadaev, dalla *Misérable Byzance*), Chomjakov innalzò il ruolo del popolo di Dio

---

<sup>2</sup> Valentina Kolesnikova. *Kratkaja Encyklopedija Pravoslavija*, M 2001, p. 25. L'autrice ricorda anche la definizione bulgakoviana della tradizione come di “Bogočelovečeskoe telo Cerkvi”, nonché la sua particolare concezione dinamica: *La tradizione ecclesiale non è statica, ma dinamica, essa vive in noi nel fuoco della nostra ispirazione vitale.*

rispetto alla gerarchia negando tra l'altro l'esistenza di un'*ecclesia docens* ed un'*ecclesia discens*. Centro della sua riflessione è la *sobornost'*, cioè la chiesa concepita come libera unanimità in cui fondamentale è la recezione o il *consensus ecclesiae*.

A lui si richiamano esplicitamente i teologi di quella corrente che nel XX secolo fu detta neopatrística (o più correttamente neobizantina). In contrasto con la teologia scolastico-liturgica questa corrente si rifà alla teologia esicasta, la quale da Palamas e Marco di Efeso, passando per Paisij Veličkovskij, e Ignatij Brjančaninov, è giunta a Vladimir Losskij in tutta la sua virulenza contro la tradizione latina (anche patrística). Leggermente più sfumata è la teologia bizantina di G. Florovskij, il quale, pur insistendo sulla patrística greca, si mostra più reticente nell'accusare di eresia la chiesa cattolica e comunque vede la possibilità della grazia anche oltre i confini istituzionali della chiesa ortodossa.

**La teologia russa neo-bizantina** è convinta che solo la teologia bizantina di Palamas rappresenta una organica continuazione della Patrística, mentre la teologia scolastica latina è una forte deviazione. Infatti solo in quella bizantina la teologia è intesa come visione, esperienza e comunione con Dio, invece che riflessione o argomentazione sul dato rivelato. Il che si evince dall'appellativo riservato a Giovanni Evangelista, Gregorio di Nazianzo e Simeone il Nuovo teologo. Il biografo di quest'ultimo scriveva: *Così, anche se era ignorante nelle scienze profane, parlava di Dio come il discepolo amato, e dedicava intere notti alla teologia*<sup>3</sup>.

◆ C'è poi la cosiddetta **scuola di Parigi**, che si formò nel 1925 sull'onda dell'espulsione dalla Russia degli intellettuali che non condividevano il materialismo. Nonostante le forti tensioni e le riserve nei confronti della sofologia di Bulgàkov, c'è un notevole consenso intorno alla tradizione:

*La fede nella tradizione, come fonte essenziale della dottrina ecclesiale, proviene dalla fede nell'unità e nell'identità della chiesa. Anche se l'epoca del cristianesimo primitivo si presenta diversamente dalla nostra, bisogna riconoscere che è la medesima chiesa, identica a sé stessa, che porta nel flusso unico della sua tradizione tutti i momenti*

---

<sup>3</sup> Niceta Stethatos, *Vie de saint Syméonle Nouveau Théologien*, Orientalia Christiana, XII, Roma 1928, § 36, p. 49.

*della sua storia e che collega mediante l'unità della sua vita sia le comunità di S. Paolo che le chiese locali di oggi*<sup>4</sup>.

La tradizione di Bulgakov, pur essendo di scuola, ha forti elementi in comune con la teologia neobizantina, come del resto dimostra la sua posizione favorevole all'imjaslavie<sup>5</sup>. Due fattori la differenziano: la tradizione dev'essere "cattolica" nel tempo e nello spazio, e non principalmente bizantina. In lui l'elemento creatività è molto forte, cosa che a molti rappresentanti della teologia neobizantina appare come un rifiuto della tradizione. Come è noto la concretizzazione di questa creatività nella sofologia ricevette una duplice condanna, sia dal luogotenente del patriarcato di Mosca che dal sinodo di Karlovcy.

***Cerkovnoe predanie i novozavetnaja nauka (Kassian Bezobrazov)***. Un caso più consono al questionario posto sull'uso della tradizione nel fare teologia è quello del peso da dare ad essa nel risolvere problematiche bibliche sull'autenticità e paternità di alcuni scritti. La tematica è di scuola, per cui anche coloro che sono vicini ad una certa impostazione mistica devono fare i conti con le scienze filologiche, archeologiche e storiche. Tuttavia, laddove queste non hanno raggiunto una piena concordia, c'è sempre l'inclinazione a schierarsi con le tesi tradizionali (ad esempio sugli autori dei libri sacri o l'epoca in cui furono scritti): *Dal punto di vista della scienza, il giudizio della Tradizione ha diritto di esistere, in ogni caso come ipotesi*<sup>6</sup>. La Tradizione è la viva testimonianza della Chiesa e dato che *la diffusione del Nuovo Testamento ha avuto luogo nella Chiesa* si deve ritenere che la migliore comprensione del Nuovo Testamento si ha proprio nella Tradizione della Chiesa: *L'accordo con la Tradizione è il criterio della verità. Il disaccordo con la tradizione è dalla chiesa rigettato come falso*<sup>7</sup>.

### **3.- La tradizione nella teologia russa "neobizantina"**

Sia per Florovskij che per Losskij la teologia bizantina è la naturale continuazione della teologia dei padri della chiesa antica<sup>8</sup>, solo che mentre

<sup>4</sup> *L'Orthodoxie*, Lausanne 1980, p. 19.

<sup>5</sup> Anche se il Losskij fece di tutto per prendere le distanze e condannare la sofologia di Bulgakov, in realtà i presupposti sono identici. Ne *La luce senza tramonto* (presentazione di Pietro Coda. Nota introduttiva di Maria Campatelli, Lipa, Roma 2002) Bulgakov, che a S. Gregorio Palamas dedica le pp. 147-149, mette in chiara relazione (anche se egli non sviluppa questo aspetto) la teologia di Palamas e l'imjaslavie.

<sup>6</sup> Ivi, p. 473-474.

<sup>7</sup> Ivi, 474-475.

<sup>8</sup> Nella sua testimonianza *A la mémoire de Vladimir Lossky* il noto teologo Basile Krivochéine, commentando una conferenza del Lossky e la posizione del teologo cattolico Denis Pétou (critico sui Padri della Chiesa che non si accordano con S. Tommaso), scriveva: *C'est par la suite seulement que Pétou,*

per il Florovskij le vie della teologia russa sono state altre deviando quindi dalla tradizione, i teologi dell'area di Losskij rivendicano invece l'esistenza di un esicasmismo russo che sarebbe presente già in S. Sergio, in Andrej Rublev e Nil Sorskij (+ 1508).

Ma tale teologia non ha solo una madre (la teologia bizantina appunto), ha anche un padre con un nome e cognome, anche se non viene sempre riconosciuto: Aleksej Chomjakov, il padre dello slavofilismo.

*Lo Spirito di Dio che vive nella Chiesa, che la guida e la rende sapiente, vi si manifesta in molteplici forme, nella Scrittura, nella Tradizione e nelle opere: poiché la Chiesa che compie le opere di Dio è la medesima che custodisce la Tradizione e redige la Scrittura. **Non persone singole o un gruppo di persone custodiscono la Tradizione e scrivono, ma lo Spirito di Dio che vive nell'insieme ecclesiale**<sup>9</sup>. Perciò i fondamenti della tradizione non si devono cercare nella Scrittura, né le prove della scrittura nella Tradizione, né la giustificazione nelle opere<sup>10</sup>.*

**Lo slavofilismo ha trasmesso alla teologia russa neo-bizantina** alcuni elementi di fondo: 1) il **rifiuto di dimostrare** (limitandosi a *mostrare* la verità ortodossa, il che ovviamente comporta l'impossibilità di ogni dialogo), 2) il **rifiuto quasi totale del cattolicesimo**, che col suo giuridismo avrebbe rinunciato per sempre alla libertà cristiana<sup>11</sup>, 3) una congenita **incapacità di autocritica** (in qualsiasi tipo di contrasto fra cattolicesimo e ortodossia, è sempre il primo ad essere nel torto).

**Vladimir Losskij** è colui che, meglio di ogni altro, ha fatto conoscere il carattere mistico della teologia orientale. Egli riconosce di non essere "imparziale" perché l'**oggettività** è per lui **indifferenza**. E' necessario invece schierarsi.

---

*comprenant l'ineptie de telles accusations, concentra toutes les attaques contre le seul Grégoire Palamas, bien qu'il n'y ait rien dans la doctrine de celui-ci sur l'essence et les énergies qui n'ait déjà été dit par les anciens Pères. Cfr. Vestnik, Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale, nn. 30-31 (1959) Paris, p. 96 (anche in russo in Bogoslovskie Trudy 26, Moskva 1985, 156-158).*

<sup>9</sup> Il teologo **Kallistos Ware** esprime bene in un recente articolo questo concetto riprendendo quasi alla lettera il Chomjakov: **Mirjane - chraniteli Sujaščennogo Predanija** (I laici sono i custodi della Sacra Tradizione), in Konstantin Sigov (a cura di), *Puti prosveščeniija i svideteli pravdy*, Duch i Litera, Kiev 2004, pp. 146-154. Il titolo riflette la risposta dei patriarchi al papa nel 1848 ed era stato a suo tempo sottolineato da Aleksej Chomjakov. *My ne razdeljaem Cerkov' na Cerkov' učaščuju i učimuju. Episkop imeet osobuju blagodat', no vera vručena vsemu telu Cerkvi* (p. 148). Niente chiesa docente dunque e chiesa discente.

<sup>10</sup> Cfr. *Cerkov' odna*, § 5. Laddove dice che non bisogna cercare le prove della Scrittura nella tradizione si è di fronte ad un attacco diretto a Makarij soprattutto, ma anche a tutti i manuali scolastici di teologia.

<sup>11</sup> Uno dei critici del Chomjakov, P. I. Linickij (+ 1906), sulla rivista *Trudy K D A*, riferendosi al rifiuto totale del cattolicesimo in Chomjakov, esclamava: *La Chiesa ortodossa non rigetta il Cattolicesimo nella sua totalità, ma solo ciò che in esso si allontana da essa come chiesa universale.*

Va da sé che, con un simile manifesto, **qualsiasi dialogo con la Chiesa di tradizione latina è precluso**<sup>12</sup>. Come già in Chomjakov la sua teologia è una serie di **brillanti intuizioni concretizzate in affermazioni che non ammettono discussione**. Tutto è vita. E come tale nessun concetto può renderla adeguatamente. Se provi a rilevare qualche carenza o anche solo ad evidenziare un altro aspetto della stessa realtà, hai una visione estranea a quella della chiesa. E come tale non puoi comprenderla. **Se solo ti azzardi** a distinguere fra chiesa mistica e chiesa storica, le tue sono **opinioni preconcelte riguardo alla chiesa ortodossa**. Il fatto che il Losskij abbia accusato di questo persino un amante dell'ortodossia come **Yves Congar** a proposito del libro *Chrétiens désunis* è sufficiente per capire l'atteggiamento di Losskij<sup>13</sup>.

Questi due momenti richiamano la distinzione fatta da S. Basilio tra il dogma ed il kerigma, laddove il primo è la tradizione nascosta conservata nel silenzio, mentre il secondo è la tradizione resa pubblica (un passaggio talvolta reso necessario dagli attacchi degli eretici).

Senza la grazia dello Spirito Santo i libri della Sacra Scrittura sono sconnessi e soprattutto sono sconnessi quelli dell'Antico da quelli del Nuovo Testamento. Solo la fede suscitata dallo Spirito permette di coglierne la profonda unità.

**Giorgio Florovskij** è sulla stessa lunghezza d'onda di Vladimir Losskij, richiamandosi anch'egli alla tradizione patristica<sup>14</sup>. Tuttavia, del Losskij non

---

<sup>12</sup> P. Christophe **Dumont**, osservatore al congresso di Atene del 1936, nel suo *En marge du premier Congrès de théologie orthodoxe, in Russie et Chrétienté 1937*, scriveva : *Noi non sapremmo nascondere una certa inquietudine, che ci suscita lo spirito col quale certuni sembrano voler intraprendere questa revisione, spirito di sfiducia a priori di fronte a tutto quello che è di origine occidentale o latina* (pp. 54-65, in part. 62). Cfr. B. Schultze, *Problemi di teologia presso gli ortodossi* (Spirito genuino dell'ortodossia), OCP 1941, 149-205.

<sup>13</sup> Losskij, *La teologia mistica*, pp. 9-12. L'attacco a Yves Congar è diretto soprattutto al rilievo fatto da quest'ultimo sulle chiese ortodosse che hanno *praticamente e talvolta anche teoricamente, per la realtà sociale e umana della chiesa, un principio di unità politica, non religiosa, parziale, non veramente universale*. Il Losskij risponde che per fare simili affermazioni bisogna ignorare i fondamenti canonici dell'Ortodossia, che considera un'eresia il *filetismo*. Come si può vedere, è un dialogo fra sordi. Il Losskij, che tanto si appella all'esperienza e alla vita, poi se ne viene con i canoni e i principi. In altri termini nel Losskij si riscontra il difetto fondamentale di Chomjakov, di considerare un'ortodossia ideale (che si può vedere solo con gli occhi della mistica e che nella realtà storica offre un quadro del tutto diverso), e un cattolicesimo storico (i cui difetti sono sotto gli occhi di tutti).

<sup>14</sup> Florovskij concluse il suo intervento al congresso di teologia ortodossa di Atene nel 1936 con l'invito ad essere più ellenistici. Un'altra conferenza, tenuta sempre in quei giorni ad Atene (*Patristics and Modern Theology, Procès Verbaux*, 242, terminava con le note parole: *Orsù, siamo più greci, per essere veramente cattolici*).

condivide gli eccessi pneumatologici, preferendo una ecclesiologia cristologica<sup>15</sup>.

L'avversione alla teologia di scuola è ben evidenziata dai suoi giudizi taglienti su Makarij Bulgakov. Anche per lui, l'oggettività è identificata con l'indifferenza

L'importanza della tradizione liturgica è per lui fondamentale. Il che si evince bene in Basilio il Grande, il quale distingueva il **dogma (nascosto)** ed il **kerigma (reso pubblico)** <sup>16</sup>, e creava un rapporto stretto tra la scrittura e la doxa o gloria. Anche se il Figlio di Dio non è detto **ομοουσιος**, **nella liturgia** è detto **ομοτιμος**, di uguale gloria, il che per Basilio è appunto quella **tradizione ecclesiale che meglio esprime la fede**<sup>17</sup>. La tradizione comprende dunque i tanti misteri non scritti (τα αγραφα της εκκλησιας μυστηρια). E il Florovskij nello stesso contesto menziona la bella affermazione di S. Agostino: *Ego vero Evangelio non crederem, nisi me Catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas.*

***Per lui la teologia bizantina è stata una continuazione organica dell'età patristica, specialmente con la dottrina palamitica dell'essenza e delle energie, che permette la realtà della deificazione.*** Tale distinzione fra natura ed energia fu proclamata ufficialmente nel concilio di **Costantinopoli del 1351: Coloro che negavano tale distinzione furono anatematizzati e scomunicati.** *Gli anatematismi del concilio del 1351 furono inseriti nel rito della domenica dell'Ortodossia, nel Triodion. I teologi ortodossi devono attenersi a questa decisione.*<sup>18</sup>

Tuttavia la **chiusura di Florovskij non è totale.** Anche se egli ritiene che l'unica normatività è nella tradizione patristica o bizantina, forse anche perché ispirato dalla figura di **Filarete Drozdov** (che egli ammira oltre modo), egli concepisce una ecclesiologia *trascendentale*. La definizione è di N. K. Gavrjùšin, il quale ne parla laddove descrive le tesi di Florovskij di una

<sup>15</sup> L'opera fondamentale del Florovskij è *Puti Russkogo Bogoslovija* (Le Vie della teologia russa), Paris 1937. Edizione italiana: *Vie della teologia russa*, a cura di Pier Cesare Bori, Marietti, Genova 1987. In italiano è uscita anche la raccolta *Cristo, lo Spirito, la Chiesa*, edizioni Qiqajon della Comunità di Bose, Magnano (BI) 1997. In questa raccolta si trova anche lo scritto più rappresentativo dal punto di vista ecclesiologico: *Il corpo del Cristo vivente. Un'interpretazione ortodossa della chiesa*, pp. 113-193.

<sup>16</sup> Ivi, p. 88 (ed. it., p. 83). Il curatore dell'edizione italiana commenta: *L'esegesi di questi due vocaboli offerta da Florovskij è decisamente originale.* In realtà, come si è visto sopra, è identica a quella del Losskij. Non saprei dire però se sia stato il Florovskij o il Losskij a notare per primo questo aspetto in Basilio.

<sup>17</sup> Ivi, p. 85 (ed. It. P. 82). Il discorso sull'importanza dell'omotimia ricorda l'adagio occidentale *lex orandi lex credendi*.

<sup>18</sup> Ivi, p. 117.



**chiesa “senza recinti” (bez granic)<sup>19</sup>: In certi casi il modo di agire della chiesa lascia intendere che i sacramenti siano efficaci anche nei raskol e persino presso gli eretici, che i sacramenti possono realizzarsi anche fuori dei propri confini canonici della Chiesa<sup>20</sup>.**

**John Meyendorff**, figlio spirituale del Kern, è **sulla scia di Losskij e Florovskij**, convinto anche lui che l'ortodossia trovi la migliore espressione nella teologia bizantina. **Tuttavia** nella sua introduzione ad una nuova edizione di *Puti*, osserva:

*Il teologo ortodosso potrebbe domandarsi se la comprensione del Florovskij della tradizione patristica non sia troppo angusta. Se si vuole criticare la teologia russa in nome del bizantinismo, non si dovrebbe ugualmente sottoporre a critica lo stesso bizantinismo ?<sup>21</sup>*

**Iarion Alfeev** per formazione spirituale è **vicino a Vladimir Losskij e Giorgio Florovskij**. Il suo senso ecclesiale e la vicinanza con l'attuale patriarca Kirill (proveniente come formazione dal filocattolico Nikodim) gli permettono però di accedere ad una concezione della **cattolicità** che apre la via ad un proficuo incontro con l'occidente <sup>22</sup>.

Parlando delle fonti della teologia l'Alfeev si sofferma sul doppio concetto della tradizione, quella vitale e profonda e quella scritta. Egli fa notare come i teologi ortodossi del XIX secolo abbiano sottolineato la loro unità e specialmente **Chomjakov** l'abbia messa in rapporto all'opera dello Spirito Santo. Sviluppando questo concetto, Losskij ha definito **la tradizione: la vita dello Spirito Santo nella chiesa**. Dunque per l'ortodossia le Scritture sono parte della tradizione, e da sole sono insufficienti. Solo la chiesa permette di cogliere la loro profonda unità, diversamente non sarebbero che libri staccati e frammentari (p. 11).

<sup>19</sup> N. K. Gavrušin, *Russkoe Bogoslovie. Očerki i portrety*, Nižnij Novgorod 2005, pp. 275-311. Commentando lo scritto di Florovskij su Filarete, l'autore dice: *E' chiaro che Filarete nel Florovskij non è del tutto reale e storico, ma idealizzato, virtuale, come del resto la sua “ortodossia bizantina”*. Egli ricorda anche la critica di Berdjaev a Florovskij, a proposito delle *Vie della teologia russa*. Florovskij critica con asprezza il romanticismo, *“ma il bizantinismo in Florovskij è ugualmente romanticismo”* (ivi, p. 298-299).

<sup>20</sup> *O granicach Cerkvi*, in *Put'* 1934, n. 44, p. 16.

<sup>21</sup> Meyendorff I., *Predislovie*, a Florovskij G. *Puti Russkogo Bogoslovija*, Vil'njus 1991, p. IV

<sup>22</sup> L'Alfeev è autore molto prolifico. Tra le sue varie opere, per questa ricostruzione del suo pensiero mi sono rifatto soprattutto a due opere: **Pravoslavnoe Bogoslovie na rubeže epoch** (La teologia ortodossa a cavallo di due epoche), Duch i Litera, Kiev 2002, e *L'orthodoxie. II. La doctrine de l'Eglise orthodoxe*, Cerf Paris, 2012. *in tutta la sua multiformità*). Svjatootečeskoe nasledie, in *Pravoslavnoe Bogoslovie*, cit., p. 456). *Proizojdet li vozroždenie Russkoj Bogoslovskoj Nauki ?* Ci sarà una rinascita della scienza teologica russa ?).

La **tradizione scritta** è rappresentata invece dai simboli di fede (primo fra tutti il niceno costantinopolitano) e dalle definizioni dei concili ecumenici. Grande importanza hanno i canoni antichi (anche se alcuni sono caduti in disuso) e così pure i testi liturgici. Quindi i testi dei Padri (antichi, ma anche moderni), che devono essere letti e vissuti, sapendo però che ci sono anche aspetti caduchi. I libri cosiddetti simbolici hanno un valore secondario ed ausiliario<sup>23</sup>.

Ma l'Alfeev considera la **tradizione** non come qualcosa di appartenente al passato, bensì come il **motore** di quella che dovrebbe essere **la rinascita** della teologia russa<sup>24</sup>.

Che l'Alfeev si ponga idealmente nel solco della corrente neopatrística e neobizantina si evince anche dal suo programma di una riforma dell'insegnamento accademico, in cui immagina una "teologia dogmatica" secondo questo schema

- 1) **Inconoscibilità di Dio,**
- 2) **Nomi divini,**
- 3) **Teologia apofatica e katafatica,**
- 4) **Proprietà di Dio,**
- 5) **Essenza ed energie in Dio.**

#### **Alfeev e il metodo patristico contestuale.**

Per fare questo

*è necessario trovare un **nuovo approccio ai Padri** che possa permetterci di individuare con maggiore pienezza il retaggio dei padri. Sono profondamente convinto che uno degli elementi fondamentali ed oltremodo necessari in questo nuovo approccio ai Padri non può essere che una coerente applicazione del metodo della **contestualizzazione** nella rilettura delle loro opere<sup>25</sup>.*

*Mi soffermo più dettagliatamente sulle fondamentali caratteristiche particolarità di questo metodo.*

*Il metodo contestuale presuppone l'accettazione come punto di partenza del fatto che i Padri della Chiesa vivevano ed agivano in diversi contesti ecclesiali, teologici, culturali, storici, situazionali e*

<sup>23</sup> Alfeev, *L'orthodoxie. II. La doctrine de l'Eglise orthodoxe*, Cerf Paris, 2012, p. 11.

<sup>24</sup> Cfr. *Problemy i zadači Russkoj Pravoslavnoj Duchovnoj Školy*, in *Pravoslavnoe...*, cit., pp. 203-262.

<sup>25</sup> Cfr. *Svjatootečeskoe nasledie i sovremennost'*, in *Pravoslavnoe...*, cit., p. 456.

linguistici. *La Tradizione patristica non è un campo unico, nel quale i Padri si muovevano insieme. Questo campo è molteplice e comprende strati situazionali, linguistici e culturali diversi. Così, ad esempio, le tradizioni patristiche greca e latina già nel III secolo si differenziano nettamente l'una dall'altra sul piano dogmatico (è sufficiente paragonare la dottrina trinitaria in **Origene e Tertulliano** per rendersene conto). **Nei secoli IV e V le differenze si approfondiscono** (si paragoni la triadologia dei grandi **Cappadoci e di S. Agostino**). Nel giro di alcuni secoli si potranno osservare sostanziali differenze anche nell'ambito della pratica ascetica e della mistica (si paragoni **Simeone il Nuovo con Francesco d'Assisi** o **Gregorio Palamas con Ignazio di Lojola**). Si ha l'impressione che le due grandi tradizioni cristiane erano destinate sin dall'inizio a svilupparsi per vie diverse.*

La questione sollevata dal **Meyendorff**, **se il bizantinismo sia sinonimo di Sacra Tradizione**, ha, secondo l'Alfeev, un'importanza chiave (**ključevoe značenie**). Infatti la risposta naturale è che **la sacra tradizione non si identifica col Bizantinismo: ma include a fianco alla tradizione bizantina e alla latina, anche la russa e molte altre.**

*A me sembra che la via d'uscita sia proprio una coerente **applicazione del principio di rilettura contestuale delle fonti**, presupponendo la capacità del teologo, staccandosi dal suo contesto personale (senza però in alcun modo rinunciare ad esso) guardare all'altra tradizione dal di dentro di essa: guardare col desiderio di comprendere, e non col desiderio di confutare o annientare*<sup>26</sup>.

*Vogliamo credere che il XXI secolo diventi il secolo del superamento delle divisioni cristiane, della rinascita di quella "fede della chiesa universale", che il Signore fondò, gli apostoli predicarono e i Padri conservarono".*<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Ivi, pp. 462-463.

<sup>27</sup> Ivi, p. 491.

## QUALCHE TEMA SPECIFICO

**L'assunzione della Vergine al cielo.** I due dogmi mariani (Immacolata concezione ed Assunzione di Maria al Cielo) vengono considerati diversamente nella teologia russa. In generale tutti sono d'accordo che la Chiesa romana non ha il diritto (e come tale compie un atto unilaterale e di poco rispetto verso la chiesa d'oriente), Quanto al contenuto l'atteggiamento è molto diverso. Dato che vari teologi della scuola di Kiev (XVII-XVIII secolo) ammettevano l'Immacolata concezione, oggi alcuni sono possibilisti (nel senso che si concilia con la tradizione), altri no<sup>28</sup>.

**Quanto all'Assunzione** interessante è l'articolo di **Vladimir Sorokin** apparso sui **Bogoslovskie Trudy**<sup>29</sup>.

Partendo dal **discorso di Paolo VI al VI Congresso mariologico internazionale** (Zagreb 12 agosto 1971) in cui è sottolineato il ruolo della Madonna nel disegno divino della salvezza (*la porta attraverso la quale Gesù è entrato nel mondo*, e quindi *sorgente della nostra gioia*), l'autore sottolinea *i comuni fondamenti dogmatici presenti nella chiesa di Cristo sin dall'inizio della sua esistenza* (zīdzetsja na obščich dogmatičeskich osnovach, soderžaščichsja s samogo načala ee suščestvovanija)<sup>30</sup>.

Rilevando come i **dati scritturistici** sono alquanto **scarni**, è **necessario rivolgersi** alle *svidetel'stvam cerkovnogo predania nerazdelennogo christianstva, voschodjaščego k vremenam apostol'skim*<sup>31</sup>. Anzi è opportuno fare riferimento alla festa liturgica, senza escludere neppure gli apocrifi. Né va dimenticato che **Filarete Drozdov** nel Gefsimanskij skit della Troica Sergeeva Lavra dopo quella della dormizione **istituì la festa** della salita al cielo (*vozneseņija Bogomateri na nebo*) al 17 agosto<sup>32</sup>. Descrivendo come Pio XII proclamasse il dogma il 1 nov 1950, p 81-82, l'autore nota la connessione col precedente dogma dell'immacolata concezione.

<sup>28</sup> Ovviamente tra i negativi in prima fila è Vladimir Losskij. Vedi il suo **Dogmat o neporočnom začatii**, Bogoslovskie Trudy 14, Moskva 1975, 120-125, ove accusa i teologi russi del XVII secolo (incluso S.Dimitrij di influssi cattolici) e dimostra la correttezza della tradizione ortodossa che non riconosce questo dogma, richiamando tra l'altro le pagine di Tommaso d'Aquino sull'argomento.

<sup>29</sup> *Dogmat Rimsko-katoličeskoj Cerkvi o vzjatii božej materi v nebesnuju slavu s pravoslavnoj točki zrenija*, Bogoslovskie Trudy X, Moskva 1973, pp. 67-89.

<sup>30</sup> Ivi, p. 67.

<sup>31</sup> Ivi, p. 68.

<sup>32</sup> Archiep. Nikon, *Cerkovnye predanija i mitropolit Filaret ob Uspenii Bogomateri*, in *Cerkovnye Vedomosti* 1916, n. 25, p. 614).

**Nei manuali** (eccetto che in Malinovskij) la questione della fine della Vergine è **assente**. Singoli teologi (come **Filarete**) credono **all'assunzione come di tradizione**. E Vl. Losskij dichiara la dormizione una seconda Pasqua. Secondo altri, come **A. Bulgakov** nel 1903, seguito dai greci A. Alivizatos, I. Karmiris e P. Trembelas, e recentemente dal russo Michail Mud'jugin<sup>33</sup>, **non è una festa ortodossa**.

Dato anche il nesso fra un dogma e l'altro, Sorokin auspica una precisazione ecclesiale per quanto riguarda il dogma, il teologumeno e l'opinione teologica. Infatti mentre **sull'assunzione la tradizione è comune**, sulle **motivazioni** (legame con l'immacolata concezione e il peccato originale) **si diverge**, in quanto **l'ortodossia ha una concezione diversa del peccato originale** (non specifica, ma probabilmente si riferisce al *peccato* dei cattolici e alla *caduta* degli ortodossi).

Secondo Ilarion Alfeev, la chiesa ortodossa non ha mai dogmatizzato l'assunzione della Vergine, mais la foi en cet événement fait **partie entégrante de sa tradition**<sup>34</sup>. Losskij è molto critico della posizione cattolica perché il giuridismo basato sui meriti di Cristo annulla l'azione della Vergine e il concetto negativo della carne ne oscura il significato profondo.

### **Il Filioque. ♦**

La tradizione scolastica russa oscilla nel definire il Filioque dei cattolici. Alcuni lo definiscono un'eresia. Altri, come il già citato **Makarij Bulgakov** lo dice *un errore e un errore grandissimo; è una innovazione in un campo in cui non solo una chiesa locale, ma persino la chiesa universale non ha alcun diritto di apportare novità, poiché tutti i dogmi ci sono stati rivelati da Dio*<sup>35</sup>. Anche per Makarij questo è *il più importante dei dogmi che differenziano la nostra chiesa ortodossa dalla chiesa romana e dalle comunità protestanti*<sup>36</sup>.

♦ Sulla fine del XIX secolo, nel contesto dei dialoghi fra la chiesa russa e i vecchio-cattolici, fece scalpore la tesi di **Vasilij Bolotov**, considerato il maggiore studioso russo di storia della Chiesa. Per lui il fatto stesso che Agostino aveva preso una posizione pro-Filioque non poteva essere preso

<sup>33</sup> *Pravoslavnaja traktovka razvitija Rimsko-katoličeskoj mariologii za poslednee stoletie*, Vestnik Russk. Zap-Evrop. Patr. Ekzarchata, 1966, n. 53, p. 35-45, e n. 54-55, p. 123-138,

<sup>34</sup> *L'Orthodoxie*, I, p. 382.

<sup>35</sup> *Pravoslavnoe Dogmatičeskoe Bogoslovie*, I, 348: *Eto zabluzhdenie i zabluzhdenie veličajšee; eto novovvedenie v takom dele, v kotorom ne tol'ko kakaja nibud' častnaja, no i vselenskaja cerkov' ne imeet prava delat' novovvedenij: ibo dogmaty vse izrečeny nam Bogom.*

<sup>36</sup> Ivi, 267.

alla leggera. Per cui, pur attenendosi alla verità ortodossa sulla questione, era lecito considerare il Filioque come un **legittimo “teologumeno” e non come un’eresia**<sup>37</sup>. Sulla stessa scia il Bulgakov, che considera questo come un problema inesistente nella riflessione patristica. Notevole è a suo avviso il fatto che i **Padri del VII concilio ecumenico** inviino la professione di fede contenente il *per Filium* (Mansi XII, 1122), **non considerato dunque come un’aggiunta**<sup>38</sup>. Condividendo tutto questo ragionamento sulla sterilità della controversia, **Pavel Florenskij** conclude in modo analogo: *E’ opportuno lasciar dormire pacificamente sotto terra coloro che hanno escogitato varie teorie sullo Spirito Santo fino al tempo in cui tali questioni si risolveranno da sole, senza i nostri sforzi*<sup>39</sup>.

◆ Quasi in reazione a questo svuotamento dell’importanza dogmatica del Filioque, ci fu in Russia un movimento tendente a vedere in esso la radice di tutte le differenze con la tradizione orientale ortodossa. Solitamente in occidente sotto questo aspetto si fa riferimento a Vladimir Losskij; in realtà il primo a dare una svolta su questo argomento fu **Lev Platonovič Karsavin**, suo maestro tra il 1919 e il 1922, autore fra l’altro dell’opera: *Svjatye otcy i učiteli Cerkvi* (I santi padri e i dottori della chiesa), ripubblicato nel 1994.

◆ Il più noto però degli anti-filioquisti russi è **Vladimir Losskij**. In lui la convinzione che il Filioque sia stata la causa principale dello scisma non venne mai meno<sup>40</sup>. Nella sua opera *Dogmat Cerkvi i ekkleziologičeskie eresi*, in BT 38, M 2003, p. 237 ss il Losskij considera il Filioque come un’eresia pneumatologica: *La questione sulla processione dello Spirito Santo, che lo si voglia riconoscere o no, fu l’unica causa dogmatica della divisione dell’oriente e dell’occidente. Tutte le altre divergenze che, storicamente, hanno accompagnato o seguito la prima controversia sul Filioque, nella misura in cui esse hanno una qualche valenza dottrinale, si riallacciano più o meno direttamente a questa determinazione primordiale*<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Cfr. V.V.Bolotov, *K voprosu o Filioque, s predisloviem prof. A. Brilliantova*, S.-Peterburg 1914. Il testo era apparso prima in tedesco nella *Revue internationale de Théologie*, 24, 1898 (pp. 681-712, nella traduzione tedesca di A. A. Kireev) col titolo *Thesen über das Filioque. Von einem russischen Theologen. Vorwort*.

<sup>38</sup> Ivi, 196-197.

<sup>39</sup> *Stolp i utverždenie istiny*, 1912 (rist. Gregg 1970), p. 121-122.

<sup>40</sup> Gavrušin, p. 315.

<sup>41</sup> *Vestnik Russk. Zap.-Evrop. Patr. Ekzarchata*, nn. 30-31 (1959), p. 192 (in francese). In russo *Bogoslovie i Bogovidenie*, Sb statej pod red. V. Pisljakova. M. Izd. Svjato-Vladimirskogo Bratstva 2000, p. 347

**La conseguenza ecclesiologica del Filioque è legata al cristocentrismo, e quindi al primato dell'elemento istituzionale rispetto a quello profetico e carismatico. Invece della cattolicità ne vien fuori la distinzione in ecclesia docens ed ecclesia discens; la cresima, invece che Pentecoste personale, è ridotta a semplice conferma dei voti battesimali; la monarchia di Cristo si trasforma in monarchia del suo vicario.**

**Per Ilarion Alfeev** *La principale pierre d'achoppement théologique entre les Églises d'Orient et d'Occident est la doctrine latine de la procession du Saint Esprit du Père et du Fils* (L'Orthodoxie, I, 98). Dopo una lunga trattazione della posizione dei santi padri (tra cui Palamas e Marco di Efeso), egli giunge a questa conclusione:

Nella teologia russa sono state di fronte due posizioni, quella del **Losskij** che vede nel Filioque tutta una serie di conseguenze ecclesiologiche (incluso il primato del papa) e quella di **Bolotov** che ritiene il Filioque una semplice opinione teologica. Queste due **posizioni estreme non trovano riscontro nei Padri.**<sup>42</sup> Riportando il pensiero del Palamas e di Marco di Efeso l'Alfeev sostiene che *Tale è la dottrina ortodossa della processione dello Spirito Santo, secondo è stata formulata nei secoli XIV e XV.*<sup>43</sup>

Come si vede, egli non propone una soluzione. Afferma la posizione ortodossa, rilevando che il problema è serio, ma, non definendo il Filioque *eresia* sembra lasciare aperta la questione a qualsiasi soluzione.

**Imjaslavie e Palamas.** Il nome di Palamas è legato al momento culminante della teologia bizantina e alla sua difesa dell'esicasmò nell'ambito delle polemiche del XIV secolo. Per la teologia russa è uno dei fenomeni più curiosi: dopo averlo **quasi del tutto dimenticato** fino a tutto il XIX secolo, nel XX secolo è assunto a massima espressione della teologia ortodossa.

Questo passaggio dall'oscurità allo splendore, anche se preparato nel XIX secolo nei monasteri russi e soprattutto ad **Optina Pustyn'** grazie alla diffusione della Filocalia e dello starčestvo, è avvenuto nella prima metà del XX secolo. Come si è visto, nell'opera *Il Paraclito*, Bulgakov parlava solo di stralci dell'opera del Palamas, mentre la maggior parte delle sue opere

---

<sup>42</sup> Ivi.

<sup>43</sup> Ivi, 129.

restava inedita. Nel corso del XX secolo però tutta l'opera del Palamas è stata pubblicata<sup>44</sup>.

A scuotere l'interesse per la teologia bizantina e l'esicasmismo fu ai primi del secolo la **controversia sull'imjaslavie**, poco nota in occidente, ma molto considerata dai recenti storici della teologia russa come propedeutica alla nascita della teologia neopatrística.

Imja-slavie significa *gloria del nome*, ed è indicata talvolta con altri nomi, quali *imjabòžničestvo*, *imja-bòžie* o alla greca *onomato-doxia*. L'idea centrale di questa dottrina è che *il nome di Dio è Dio stesso*. Questa teoria, sostenuta soprattutto da un monaco russo del monte Athos, Ilarion Domračev, il quale ritiratosi sul Caucaso nel 1907 scrisse *Na gorach Kavkaza* (Sui monti del Caucaso)<sup>45</sup>. In esso il concetto centrale era: nel momento in cui l'uomo di spirito prega e pronuncia il nome di Gesù, in quell'istante Gesù con tutta la sua divinità è presente in quel nome: *nel nome di Dio è presente Dio stesso con tutta la sua natura e con tutte le sue infinite proprietà*.

Quando il libro divenne noto sul Monte Athos i monaci russi si divisero fra contrari e favorevoli, suscitando una vivace controversia. Nel 1913 la teoria fu condannata dal Santo Sinodo della Chiesa russa. A quella russa, voluta da Antonij Chrapovickij, seguirono altre condanne anche da parte greca (anzi i greci poco dopo ne approfittarono per espellere i russi dal Monte Athos).

Tali condanne<sup>46</sup>. però invece di placare riaccessero la polemica sul Monte Athos al punto che ci fu bisogno di ricorrere alla forza per riportare la calma. La controversia ebbe però l'effetto di risuscitare in Russia l'interesse per

<sup>44</sup> In italiano sono usciti recentemente tre volumi editi dalla Bompiani.

<sup>45</sup> Ripubblicato nel 1910 per iniziativa della gran principessa Elisabetta Fiòdorovna, ed ancora in gran tiratura nel 1912 nella Kievskaja Pečerskaja Lavra.

<sup>46</sup> La condanna da parte di Antonij Chrapovickij fu seguita da una serie di pronunciamenti ufficiali da parte del vicario del patriarca Gioacchino III per l'Athos (settembre 1912: *dottrina insensata e blasfema*), la Scuola teologica di Halki per mezzo del metropolita di Seleucia, Germano, nel 1913: *dottrina eterodossa*, quindi il Sinodo di Costantinopoli: *blasfema ed eretica*; poi il patriarca germano V il 5 aprile 1913: *è una dottrina panteistica*. Eterodossa la definirono i tre relatori del Santo Sinodo russo del maggio 1913: Antonij Chrapovickij, Nikon Roždestvenskij e Sergej Troickij, e poco dopo l'Enciclica di Sergej Stragorodskij. Dato che la controversia aveva coinvolto solo i russi dell'Athos, tutte queste condanne diedero l'estro al vicario patriarcale per l'Athos di "ripulire" la santa montagna dei russi in quanto eretici. Nel corso del 1913 fu messa in atto una violenta repressione contro tutti coloro che parteggiavano per l'imjaslavie. Poi ci fu un ammorbidente nei confronti delle persone, ma si continuò a ritenere questa dottrina un'eresia. Il 1 luglio 1915 Ilarion Domračev scrisse al Santo Sinodo per sapere se doveva considerarsi scomunicato. Ma prima che giungesse la risposta il 1 giugno 1916 moriva. L'8 ottobre 1918 il sinodo russo sotto la presidenza del patriarca Tichon Bellavin ribadiva la condanna dell'imjaslavie. Nel gennaio del 1919 Anronij Bulatovič rompeva la comunione col patriarca Tichon e si ritirava nella sua tenuta di Lucykovka, dove il 5 dicembre fu ucciso nel corso dell'avanzata dei rossi. Essendo pur sempre condannati, ma anche perché contrari alla politica collaborazionista del luogotenente patriarcale Sergej Stragorodskij, molti imjaslavcy nel 1928 ruppero con il lui dandosi alla macchia(chiesa delle catacombe).



Gregorio Palamas, la cui visione teologica esercitò un certo influsso sui filosofi religiosi russi, come Florenskij e Bulgakov.

Bulgakov, anche a Parigi, mantenne la sua posizione favorevole all'imjaslavie, e intorno a lui si formò una cerchia di scrittori favorevoli: A. F. Losev, V. M. Loseva, D. F. Egorov, N. M. Slov'ev, P. S. Popov, il sacerdote F. Andreev, cui si aggiunsero Vladimir Ern<sup>47</sup>, Michail Novosëlov, Mitrofan Muretov e in qualche modo Nikolaj Berdjaev.

Nonostante questo dato di fatto, alcuni autori, come Daniil Sysoev e Ilarion Alfeev ritengono che l'imjaslavie sia stato difeso dai monaci e i teologi spirituali, mentre fu avversato da chi aveva una preparazione teologica scolastica o che avevano frequentato le università occidentali<sup>48</sup>. Tale affermazione appare tutt'altro che fondata, se non in linee molto generali. I nomi del circolo su riportati smentiscono questa interpretazione.

Fatto notevole. Colui che argomentò dettagliatamente la condanna della sofologia di Florenskij e di Bulgakov, vale a dire l'arcivescovo della Zarubežnaja Cerkov Serafim Sobolev, pose in stretta connessione quella condanna alla condanna dell'imjaslavie<sup>49</sup>. La cosa sembra abbastanza evidente, anche se i difensori della teologia palamitica, come Florovskij e soprattutto Losskij, sembrano non accorgersene. E' un dato di fatto che Palamas fu resuscitato in Russia proprio da Florenskij e Bulgakov prima per sostenere l'imjaslavie poi per giustificare la sofologia, come un naturale sviluppo della dottrina delle energie<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Ern, *Spor ob imeni Božiem*; Id., *Razbor Poslanija Svjatejšego Sinoda ob imeni Božiem*, M 1917.

<sup>48</sup> Ilarion Alfeev, *Svjaščennaja tajna Cerkvi. Bbdenie v istoriju i problematiku imjaslavskich sporov. Vvody bogoslovskie*.

<sup>49</sup> Archiepiskop Serafim Sobolev, *Novoe učenie o Sofii Premudrosti Božiej*, Sofija 1935. Per rappresaglia gli imjaslavcy definiscono eretiche le dottrine del Chrapovickij sulla Redenzione (realizzata non sulla croce ma nelle sofferenze morali del getsemani) e sul peccato originale.

<sup>50</sup> Sull'imjaslavie vedi anche: *Imjaslavie*. Sanktpeterburgskoe obščestvo ispovednikov Imeni Božija, 2006; Antonij Bulatovič, *Moja bor'ba s imjaborcami na svjatoj gore*, Petrograd 1917; I. Ktonštadskij, *Moja žizn' vo Chryste*, t. II, Spb 1893, p. 129; 237-238, Veniamin Fedčenkov, *Imjaslavie*; Id., *Imjaslavie Batjuški o. Ioanna Kronštadskogo*, 1954; Daniil Sysoev, *Kratkie povody i pričiny imjaslavskich sporov*; M. A. Novosëlov, *Pis'ma k druž'jam*, M 1994; Id., *Slova ob imjaslavii*; Id., *Imjaslavie i imjaborčestvo*; Nikon Roždestvenskij, *Moi dnevniki. Pravoslavnyj vzgljad na počitanie imeni Božija. Sobytija na Afone 1913 goda*, L'vov 2003; L. Kuncëvič, *Perepiska s otšël'nikom Ilarionom, avtorom knigi "Na gorach Kavkaza"*, nella rivista *Revnitel'*, n. 3, Voronež 1915, pp. 31-33; Ilarion Alfeev, *Pomestnyj sobor 1917-1918 godov i imjaslavie*, *Cerkov' i Vremja* 2004; S. S. Demidov, *Professor Moskovskogo Universiteta D. F. Egorov i imeslavie v Rossii v pervoj treti XX stoletija. Istoriko-matematičeskie issledovanija*, vyp. 4 (39), M 1999; L. Grechem e J. M. Kantor, *Imena beskonečnosti: pravdivaja istorija o religioznom misticizme i matematičeskom tvorčestve*, Spb 2011; Loren Graham and Jean Michel Kantor, *Russian Religious Mystiques and French Rationalists: Mathematics, 1900-1930*, 2005; Poliščuk E. S. (red.), *Imjaslavie. Antologija*, M 2002; *Zabytye stranicy russkogo imjaslavija. Sbornik dokumentov i publikacij po Afonskim sobytijam 1910-1913 i dviženiju imjaslavija v 1910-1918 gg.* M Palomnik 2001; Konstantin Boršč, *Imjaslavie, M Palomnik 2009*; Vasilij Zelen'cov, *Obšaja kartina otnošenij russkoj vysšej cerkovnoj vlasti*

NB. Altro fautore della sintesi palamitica è Sergej Sergeevic Choružij, autore del *Diptich Bezmolvija*, in cui cerca di reperire tracce di palamismo nella letteratura teologica russa. E lo stesso Gavrušin afferma di aver trovato nel 1981 una raccolta di scritti palamitici nel Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej di Mosca, ms 235 del fondo E. V. Barsov. Forse di origine serba.

---

*k imja-božnikam v svjazi s veroučeniem ob imeni Božiem*, Bogoslovskie Trudy n. 33 (1997), pp. 165-203; Pëtr Andrievskij, *Eres' imjabožničestva v prošlom i nastojašem*, 2000; Grigorij Lur'e, *Dialog ob imjaslavii*; P. Florenskij, *Imeslavie kak filosofskaja predposylka*; Id., *Kratkij očerk žizni starca Ilariona i istorii imjaslavija v Rossii*, Dimitrij Leskin, *Materialy po istorii sporov ob imeni Božiem 1912-1917 gg.*, Simeon Galatik, *Problema istinnosti filosofskogo diskursa i spor o počitanii Imeni Božiego*, Vestnik Charkovskogo Universiteta 474, 2000; Trojckij S.V., *Imjaslavie ili imjabožničestvo? Kratkij očerk idej, opredelivšij suščestvo afonskogo spora*; Id., *Učenie sv. Grigorija Nisskogo ob imenach Božič i imjabožniki*, Krasnodar 2002.